

El debate Gadamer-Habermas revisitado: comprender y aprobar

Rufinetti, Edgar (FFyH, Universidad Nacional de Córdoba)

Es en el contexto de la problemática de la *comprensión de sentido* en las ciencias empírico-analíticas de la acción, que J. Habermas se apropia de la hermenéutica filosófica de H-G Gadamer. Ve en ella una radicalización de la reflexión sobre las condiciones de la comprensión interpretativa, que permite abordar tanto los problemas que acarrea la fundamentación lingüística de la sociología de Peter Winch como los surgidos del modelo analítico de filosofía de la historia elaborado por Arthur Danto. En este sentido en tanto la hermenéutica gadameriana aborda la conexión no tematizada entre el “marco categorial de las teorías generales” y la “precomprensión de la situación global” que guía la construcción de esos marcos, pone de manifiesto la dimensión propiamente histórica del *sentido* y de la *comprensión de sentido*. Mientras que la vinculación práctica del *Verstehen* a la situación hermenéutica de partida, nos posibilita *proyectar* una clausura *provisional* de un sistema de referencia, con lo cual somos capaces de estructurar una diversidad de sucesos en historias orientadoras de la acción. En este sentido es fundamental el que Gadamer haya mostrado la vinculación interna entre comprensión y aplicación.¹

Ahora bien, cuando Habermas desarrolla estas críticas acentuando la relevancia que poseen para las ciencias sociales las dimensiones histórica y práctica de la *comprensión* hermenéutica, comienzan a aparecer una serie de diferencias. Una de ellas, central a nuestro parecer, es la que atañe al modo en que cada uno concibe este proceso por el cual se lleva a efecto la *mediación-aplicación* entre los mundos de la vida pasada o extraña y nuestro presente.

En el presente escrito nos proponemos analizar los argumentos que Habermas y Gadamer esgrimen para sostener su concepción del proceso de mediación-aplicación, en términos de otro desacuerdo al parecer irreductible: la relación entre *comprender* y *aprobar*. Pues a nuestro juicio sólo profundizando esta diferencia básica podremos evaluar el alcance y la viabilidad de la distinción entre racionalidad hermenéutica y racionalidad comunicativa.

I.

Si bien Habermas acepta, en términos generales, la validez del argumento que vincula de forma necesaria al intérprete con el horizonte de sentido en el que siempre se encuentra, la situación hermenéutica de la que parte toda comprensión y el significado que esto tiene para una autocomprensión que orienta la acción, sale a diferenciarse de las derivaciones y consecuencias que Gadamer extrae de ello. Como se ha repetido en innumerables artículos escritos desde entonces sobre el debate, Habermas critica la rehabilitación del complejo prejuicio, autoridad y tradición y la absolutización del lenguaje y la hermenéutica; lo que llama la *autocomprensión ontológica de la hermenéutica*, que Gadamer hereda de Heidegger. Pero ¿Qué significa tal absolutización de la experiencia hermenéutica y del lenguaje? ¿Cuáles son los puntos precisos de discrepancia?

En una primer aproximación podemos decir que las consecuencias inaceptables a las que se refiere Habermas son, por un lado, que Gadamer extienda su acertada crítica al objetivismo de las ciencias históricas y de la hermenéutica romántica a todo el conocimiento metódico, sustrayendo de ese modo el saber de las ciencias del espíritu al control metodológico. Por

¹ Para estos desarrollos véase Habermas, J. “Un informe bibliográfico (1967): la lógica de las ciencias sociales”, en Habermas *La lógica de las ciencias sociales*, pp 81-275 (citado en adelante como LCS).

otro lado, no acepta que del descubrimiento de la estructura de prejuicios del comprender deba seguirse una rehabilitación de los prejuicios como tales y de sus fuentes: autoridad y tradición, poniendo en el mismo plano apropiación hermenéutica y reflexión crítica o racionalidad. En tercer lugar, le objeta que del hecho de que el intérprete y su objeto compartan el plexo de tradición por la mediación objetiva que la *Wirkungsgeschichte* proporciona, Gadamer absolutice el medio lingüístico y considere la hermenéutica como universal.²

Ante lo cual Gadamer replica, en términos esquemáticos, que los efectos de la historia permanecen operantes aún cuando se adopte una actitud objetivante con relación a los 'objetos' de las ciencias histórico hermenéuticas, pues la reflexión es siempre limitada, parcial y parte de prejuicios. La crítica ciertamente lleva a conciencia algo de lo que ocurre en una precomprensión, pero no *todo*. Por otro lado, señala que el lenguaje es el "medio universal" de la vida social; el trabajo social y la dominación política están mediados por él. En este sentido, en tanto reflexión y comprensión no se contraponen, ni la crítica de las distorsiones ideológicas ni los ideales mismos de razón y vida justa son posibles *contrafácticamente*, es decir, con independencia de la tentativa "efectiva" de llegar a un acuerdo con otros. Pues la conciencia se ve siempre determinada por un factor de historia efectual.

Ahora bien, ya sea que partamos de las críticas que Habermas realiza a los desarrollos sociológicos de P. Winch o a la filosofía analítica de la historia de A. Danto, en cuanto desarrolla las implicaciones prácticas del comprender hermenéutico, se pone en evidencia una de las discrepancias centrales con Gadamer. Ciertamente la estructura de anticipación del comprender conlleva un punto de vista práctico; más aún ella misma es intrínsecamente práctica en tanto la determinación del sentido se encuentra siempre guiada por una aplicación a una situación concreta. Sin embargo, aunque ambos entienden esta "comprensión aplicativa" como un caso de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada, existe una diferencia básica que atañe al modo en que cada uno concibe el proceso por el cual se lleva a efecto la *mediación-aplicación* entre los mundos de la vida pasada o extraña y nuestro presente. A partir de esta diferencia no sólo puede explicarse la discrepancia en torno a los procedimientos metódicos, sino que también puede entenderse el diferente aspecto que cada uno acentúa en el proceso del *Verstehen* –la fuerza que la reflexión desarrolla en la comprensión vs la apropiación dialógica de las tradiciones por medio de la elaboración de los prejuicios-.

II.

Si concebimos el *comprender* como la captación de sentido que el intérprete realiza "en y mediante la articulación del mismo en un marco simbólico de referencia distinto de aquél en el que el texto se constituyó originalmente como significado"³, podemos ver que este proceso implica siempre *mediación y aplicación*⁴. Toda comprensión opera una mediación entre marcos simbólicos de referencia diferentes; el sentido viene así inevitablemente *co-*

² Para estas críticas cf. además Habermas, J. "La pretensión de universalidad de la hermenéutica" en *LCS*, pp 277-306. Para el debate ver Ricoeur, P. "Hermenéutica y crítica de las ideologías", en *Del texto a la acción*, FCE, Bs As, 2001; Mendelson, Jack. "The Habermas-Gadamer debate" *New German Critique*, N° 18 [Autumn, 1979], pp 44-73. Misgeld, Dieter "Modernity and Hermeneutics: A Critical Theoretical Rejoinder" en Silverman Hugh J. (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991, pp. 164-167. Jay, Martin. *Socialismo fin-de siècle*. Nueva Visión, Bs. As, 1990. cap. 2.

³ McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos, Madrid, 1995. p 209. Véase todo el cap 3

⁴ Cf. Gadamer, H-G. *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1977. pp 461ss y 380ss respectivamente.

determinado por la situación histórica del intérprete, es decir por la aplicación a una situación concreta.

Cuando Habermas aborda la cuestión de la mediación del pasado con la vida actual, reivindicando la crítica gadameriana a Dilthey, afirma: “En vez de una ficticia reproducción del pasado, tenemos la mediación del pasado con la vida actual, que la *reflexión* lleva a efecto”⁵. Cita después *Verdad y Método*, pero no incluye en la cita aquello de que “Quizá no es correcto hablar de «comprender mejor» en relación con este momento productivo inherente a la comprensión. [...], *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*”⁶. Ni tampoco “*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”⁷.

Por el contrario, al reajuste de la intersubjetividad consecuencia del carácter aplicativo del *Verstehen*, lo entiende Habermas no como movimiento del acontecer de la tradición, sino como una actividad reflexiva del sujeto; como el “resultado de la mediación que el *pensamiento* establece entre el pasado y la vida presente”⁸. De este modo, la apropiación de los contenidos de sentido transmitidos se cumple a través de una *decisión* sobre esquemas de posible comprensión del mundo⁹. Con lo cual acentúa el “poder de la reflexión” y la necesidad de un control metodológico sobre los procesos interpretativos.

Ante esto Gadamer dirá que resulta incorrecto atribuir al sujeto la posibilidad de decidir el marco trascendental desde el cual interpretar, en primer lugar porque las condiciones bajo las cuales se comprende “tienen que estar dadas”; no están a disposición del intérprete. Éste no puede “distinguir por sí mismo” los prejuicios que posibilitan la comprensión de aquellos que la obstaculizan, “esta distinción sólo puede tener lugar en la comprensión misma”¹⁰. Pero además, esto implicaría una fijación abstracta de las condiciones de ‘aplicabilidad’, pasando por alto la pretensión de verdad del otro o del texto. En tal comprensión metodológicamente asegurada se reproduce la lógica utilizada en la aplicación de las reglas técnicas, con lo cual se realiza una subsunción del particular bajo una generalidad abstracta, contraria a la ‘lógica’ del saber práctico hermenéutico. También aquí se da una mediación entre la generalidad abstracta y el caso particular, un caso especial de aplicación dice Gadamer, porque se trata de una “razón y de un saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya”¹¹.

III.

Este es el punto que tematiza a nuestro entender la relación entre *comprender* y *aprobar*. Esta doble filiación que Gadamer atribuye a la razón práctica: desde la determinación y como determinación del ser tal como ha devenido, es lo que está en juego en el debate sobre el proceso de mediación-aplicación. Mientras que en Gadamer comprender y aprobar no pueden disociarse enteramente, ya que su relación es de tensión y solapamiento, el joven Habermas al menos, aún cuando revisa el weberiano principio de “neutralidad valorativa”

⁵ Habermas, *LCS*, 239; cursiva mía.

⁶ Gadamer. *Verdad y método I*, 366-67

⁷ Gadamer. *Verdad y método I*, 360

⁸ Habermas, *LCS*, 250, cursiva mía

⁹ Cf. Habermas, *LCS*, 252 ss

¹⁰ Gadamer. *Verdad y método I*, 365; también Gadamer “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*” en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, pp 258 ss.

¹¹ Gadamer, *Verdad y Método*, 383

cree posible establecer una separación que permita un juicio crítico sobre la validez de lo comprendido.

Como contrapartida, Gadamer subraya contra el presupuesto del “acuerdo contrafáctico” el papel de la retórica. La distinción entre la praxis hermenéutica y cualquier técnica (incluido el “método crítico”) reside en que en aquella “contribuye siempre a determinar la conciencia del que comprende algún factor de historia efectual. La otra cara de esto mismo es que lo comprendido desarrolla siempre una cierta capacidad de convencer que contribuye a la formación de nuevas convicciones”¹². No niega que el que quiere comprender tiene que intentar distanciarse; ciertamente -dice- aprehender algo no es todavía aprobarlo. Sin embargo, la experiencia hermenéutica enseña que este esfuerzo de distanciamiento “sólo resulta operante dentro de ciertos límites”. En una situación concreta los dos momentos no sólo resultan inseparables, sino que además el momento ulterior “aquel que es *más* que un «captar» puro y simple determina *de ahora en adelante* el sentido concreto del «captar» mismo”¹³. Esto es, cuando escuchamos a alguien o leemos un texto realizamos una discriminación entre los sentidos que consideramos posibles y aquellos que nos resultan absurdos, y esto lo hacemos siempre desde la situación en la que nos encontramos. En esta mediación-aplicación resulta que le damos “la palabra a nuestra tendencia natural a sacrificar [...] todo aquello que no rehusamos integrar en nuestro sistema de anticipaciones”.¹⁴

Para Habermas este consenso previo que se impone -o se filtra- tiene que ser validado. Para ello la comprensión tiene que ligarse “al principio del habla racional”, según el cual “la verdad sólo puede venir garantizada” por un consenso alcanzado en “una comunicación ilimitada y exenta de dominio”¹⁵, y “atribuirse la anticipación formal de una forma de vida correcta”¹⁶. Sin embargo, es precisamente este énfasis en la posibilidad de contar anticipada o hipotéticamente con las “condiciones normativas inherente a la competencia comunicativa de los hablantes” (*consenso contrafáctico*) o con la “verdad” de la forma de vida correcta, lo que pone de manifiesto que Habermas, y K-O Apel por cierto, creen posible determinar abstractamente tales instancias, lo cual conlleva la separación entre comprender y aprobar, pues tanto para asegurar el “consenso contrafáctico” como la “anticipación formal” de la vida futura, se requiere de argumentos concluyentes.

Para cerrar, podemos ver que esta problemática nos condujo a, y reclama una aclaración de, la concepción que estos pensadores tienen de la razón práctica. El propio ideal de una razón que pretende guiar el intento de acuerdo, “prohíbe –según Gadamer- que alguien recabe para sí el conocimiento correcto de la ceguera del otro. [...] También la anticipación de la vida justa, que es esencial para toda razón práctica, debe concretarse”¹⁷. Esta concreción -y en esto ambos están de acuerdo- no se restringe al ámbito de una *Zweckrationalität*, se realiza más bien en una reflexión que hace concientes los objetivos últimos, de modo que en nuestro actuar podamos preferir concientemente una posibilidad a otra y subordinar unos objetivos a otros.

¹² Ver Gadamer, “Epílogo” (1973) en *Verdad y método I*, 660 ss; “Réplica a ..”, 262ss y *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993, 103 ss.

¹³ Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, 103.

¹⁴ Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p 104.

¹⁵ Habermas, *LCS*, 302.

¹⁶ Habermas, *LCS*, 303.

¹⁷ Gadamer “Réplica a ...”, en *Verdad y método II*, p 264, [GW, II, 274-5]

Ahora bien, el resultado de la toma de decisiones en la dimensión práctica es para Gadamer “siempre más que una correcta subsunción bajo el baremo orientador. Lo que uno considera correcto determina también a su vez al propio baremo, no sólo porque decida previamente sobre posibles resoluciones venideras, sino también en el sentido de que con ello se configura la propia resuelta apertura hacia determinados objetivos de la acción”.¹⁸ Este “tener consecuencias y estar vinculado a ellas” es lo que da contenido a nuestra identidad y lo que nos permite hacer valer la reflexión práctico-moral frente a toda racionalidad estratégica. Pero si lo “correcto” se determina de esta manera, podemos extraer una imagen de la vida justa que, por su anclaje en el mundo de la vida, “continúa determinándose cada vez que tomamos una decisión «crítica»”.¹⁹ Y en este sentido, la reflexión emancipadora tiene que operar concretándose en cada opresión o deformación, si pretende no caer en la reflexión vacía y adialéctica que supone el ideal de una ilustración total.

¹⁸ Gadamer, *Verdad y método I*, 663 [GW, II, 468]

¹⁹ Gadamer, *Verdad y método I*, 663.